

ANIMAL ÉQUIVOQUE

DE LINCOLN À PARIS VIA COLOGNE

CATHERINE KÖNIG-PRALONG

En contexte aristotélicien, l'animal et l'homme entretiennent des rapports ambigus, d'inclusion, de démarcation et d'exception¹. Aristote biologiste s'employait à situer l'homme parmi les vivants ; Aristote moraliste et théoricien de l'intellect se souciait de démarquer l'homme véritable de l'homme animal ou bestial. De l'homme à l'animal, la biologie aristotélicienne s'intéresse aux seuils de transition, dans le genre animal et en l'individu humain. À cet égard, le singe et l'enfant représentent des lieux de passage paradigmatiques. Par ses organes internes, le singe est un miroir de l'homme². L'enfant est plus animal qu'homme, mais il deviendra un homme³. Lorsqu'il thématise l'activité intellectuelle du philosophe, le dixième livre de l'*Éthique à Nicomaque*⁴ concède par contre au philosophe, à celui qui se comporte en immortel, des instants exemptés de toute nécessité biologique⁵.

Véhiculée par l'invective de l'apôtre Paul contre les incroyants⁶, la figure de l'« homme animal » traverse le long Moyen Âge pour désigner diverses catégories anthropologiques dévaluées : le païen, l'infidèle, l'hérétique, mais aussi le philosophe sensualiste⁷ ou encore le philosophe rationaliste par opposition au théologien qui

¹ À ce sujet, M. VEGETTI, *Le couteau et le stylet. Animaux, esclaves, barbares et femmes aux origines de la rationalité scientifique*, trad. par F. GREGORIO, Van Dieren, Paris 2010 [1996 pour la seconde version italienne]. Je remercie Irene Zavattero pour sa relecture de mon texte et ses remarques critiques.

² ARISTOTE, *Histoire des animaux* II, 8 (502a16sq.), trad. par J. BERTIER, Gallimard, Paris 1994, p. 122 : « Certains animaux sont d'une nature qui participe à la fois de celle de l'homme et de celle des animaux à quatre pieds, comme les singes, les cèbes et les cynocéphales ». *IBID.*, II, 9 (502b24), p. 124 : « [...] mais tous les animaux de ce genre, une fois disséqués, ont les parties internes semblables à celles de l'homme ».

³ ARISTOTE, *Histoire des animaux* VIII, 1 (588a30sq.), trad. par J. BERTIER, p. 412 : « Et ce que nous disons est évident à qui considère l'âge de l'enfance ; il est en effet possible d'y apercevoir comme des traces et des semences des manières d'être qui existeront par la suite, mais l'âme de l'enfant ne diffère pas pour ainsi dire de celle des bêtes, à cette époque, de sorte qu'il n'y a rien de déraisonnable à ce que certaines manières d'être soient identiques, d'autres semblables et d'autres, analogues chez les autres animaux ». Cette théorie biologique sert souvent des fins éthiques au Moyen Âge, par exemple DANTE ALIGHIERI, *Convivio*, I iv.3 : « La maggiore parte delli uomini vivono secondo senso e non secondo ragione, a guisa di pargoli ».

⁴ Désormais *EN*.

⁵ ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque* X, 1177b25-1178a2.

⁶ 1Co 2 :14 : « Animalis homo non percipit ea, quae sunt Spiritus Dei : stultitia enim est illi : et non potest intelligere, quia spiritualiter examinatur ».

⁷ PETRUS IOANNIS OLIVI, *De perlegendis philosophorum libris*, F.M. DELORME (ed.), *Antonianum* 16 (1941), p. 37-44, p. 38 : « Principia enim veritatis spiritualissima sunt et abstractissima, quae animalis homo non potuit percipere, quia eorum examinatio seu experientia non est sensualis, sed potius spiritualis ».

intelliges des vérités plus hautes⁸. Détournant une allégorie d'Albert le Grand pour en subvertir la politique culturelle⁹, Dante qualifie de « pâture animale » (*Convivio*, I i.8) le vil savoir réservé par les clercs aux laïcs, qui ont pourtant conservé « une faim vraiment humaine » (*Convivio*, I i.13).

À l'âge scolastique, ces éléments d'histoire intellectuelle se répercutent sur des pratiques plus techniques ; ils interfèrent de manière intéressante dans le travail du traducteur confronté au texte aristotélicien. S'il est conscient des différents traitements réservés par Aristote à l'homme parfait – l'homme qui intellige – d'une part, et à l'homme en tant qu'animal au sens biologique du mot d'autre part, le traducteur d'Aristote peut manquer d'aise par endroits, car il ne dispose que d'un seul mot – « animal » dans ses valeurs adjectivale et nominale – pour traduire l'adjectif grec « psychikon » (dérivé du substantif « psyché »/« anima »/« âme ») et le participe présent substantivé « zôon » (le « vivant » dans l'acception biologique et générique du terme¹⁰). En retour, ce problème de traduction ne demeure pas sans effets euristiques et philosophiques. La brève histoire narrée ici en donne une illustration. Elle débute en 1246/7 avec Robert Grosseteste, alors évêque de Lincoln, qui s'attelle à la traduction de l'*EN* à l'âge de presque quatre-vingts ans.

1. Robert Grosseteste

La préhistoire de l'épisode grossetestien se situe dans la première moitié du XII^e siècle, avec les premières traductions (gréco-latines) de l'*EN*. Avant la traduction de Robert Grosseteste, on distingue deux versions dénommées *Vetus translatio* et *Nova translatio*¹¹. Le magistrat Burgundio de Pise en est l'auteur avant 1150¹². Dans la

⁸ HENRICUS DE GANDAVO, *Summa*, Art. 12, q. 4, I. BADIUS, Paris 1520, 86rB : « [...] homo nulli assentiri velit, nisi quod naturali ratione poterit attingere. [...] Ipse enim vere animalis est, de quo dicit apostolus animalis homo non percipit ea quae sunt spiritus dei ».

⁹ À ce sujet, R. IMBACH, *Dante, la philosophie et les laïcs*, Ed. du Cerf/Éditions universitaires, Paris/Fribourg 1996, p. 130 et 136.

¹⁰ En ce sens, l'animal est souvent caractérisé par la sensibilité. Au XII^e siècle, avant même la traduction du corpus biologique d'Aristote, Abélard critique la théorie de Platon selon laquelle le monde serait un animal et un animal 'rationnel', pour rappeler la définition du terme 'animal' : « Animal quippe esse non potest, nisi sensibile sit, cum sit nota diffinitio animalis : substantia animata sensibilis » (PETRUS ABAELARDUS, *Theologia Summi boni : tractatus de unitate et trinitate divina*, I, 5, übersetzt, mit Einleitung und Anmerkungen hrsg. von U. NIGGLI, F. Meiner, Hamburg 1989, p. 36, 314-315). La même définition se lit chez ALANUS AB INSULIS, « Animal », in *Distinctiones dictionum theologicarum*, PL 210, col. 701A. Une lecture favorable du *Timée* et de sa théorie de l'âme du monde, se rencontre par contre chez BERNARDUS SILVESTRIS, *Cosmographia, Megacosmus*, 8, P. DRONKE (ed.), Brill, Leiden 1978, p. 118, 7-8 : « Mundus quidem est animal : verum sine anima substantiam non invenias animalis ».

¹¹ Seuls des fragments de ces deux traductions ont été transmis, mais une version complète a circulé. En l'état actuel, la *Vetus* comprend les livres II et III ; la *Nova*, le livre I, une révision de II et III, et des fragments des livres IV à X. À ce sujet, voir notamment : F. BOSSIER, « Les ennuis d'un traducteur : quatre annotations sur la première traduction latine de l'*Éthique à Nicomaque* par Burgundio de Pise », *Bijdragen* 59 (1998), p. 406-427 ; J. BRAMS, *La riscoperta di Aristotele in Occidente*, Jaca Book, Milano 2003, p. 83.

¹² En 1974, dans la préface de son édition des traductions latines de l'*EN* pour l'*Aristoteles Latinus* (AL XXVI.1), R.-A. Gauthier décrivait ces deux premières traductions comme deux étapes bien distinctes

première moitié du XIII^e siècle, l'histoire des traductions de l'*EN* connaît en outre quelques péripéties arabo-latines¹³.

Elaborée sur les versions gréco-latines antérieures, la traduction de Robert Grosseteste en 1246/7 instaure une sédimentation¹⁴. L'évêque choisit en général de maintenir les équivalences instituées par Burgundio, même lorsqu'elles lui paraissent discutables¹⁵. S'il préfère une autre traduction, Grosseteste adopte la pratique du doublet ; *supra verbum* ou *in margine*, il signale une alternative ou justifie une substitution¹⁶. Il dispose de plusieurs manuscrits, parfois collationnés et achetés en Grèce par ses assistants. Avec l'*EN*, Robert traduit un ensemble de commentaires

et successives. Il pensait à plusieurs traducteurs, fondant cette hypothèse sur une donnée matérielle : les manuscrits portent des traductions doubles supra-linéaires, comme si un traducteur avait corrigé une version plus ancienne ou proposé des variantes. En 1986, suivant une voie indiquée par L. Minio-Paluello, l'éditrice du *De generatione et corruptione* dans l'*Aristoteles Latinus* (AL IX.1), J. JUDYCKA, a identifié le traducteur Burgundio de Pise, dont on a depuis exploré la pratique du doublet. À ce sujet : R.J. DURLING, « The anonymus translatio of Aristotle's *De generatione et corruptione* (*Translatio vetus*) », *Traditio* 49 (1994), p. 320-330 ; G. VUILLEMIN-DIEM, M. RASHED, « Burgundio de Pise et ses manuscrits grecs d'Aristote : Laur. 87.7 et Laur. 81.18 », *Recherches de théologie et philosophie médiévales* 64 (1997), p. 136-198 [réimpr. in M. RASHED, *L'héritage aristotélicien. Textes inédits de l'Antiquité*, Les Belles Lettres, Paris 2007] ; F. BOSSIER, « L'élaboration du vocabulaire philosophique chez Burgundio de Pise », in J. HAMESSE (ed.), *Aux origines du lexique philosophique européen*, Brepols, Turnhout 1997, p. 81-116 ; G. VERBEKE, « Burgundio de Pise et le vocabulaire latin d'Aristote », in R. BEYERS, J. BRAMS, D. SACRÉ, K. VERRYCKEN (eds), *Tradition et traduction. Les textes philosophiques et scientifiques grecs au Moyen Âge latin*, Leuven University Press, Leuven 1999, p. 37-58 ; F. BOSSIER, « La terminologie de l'activité intellectuelle chez Burgundio de Pise », in J. HAMESSE, C. STEEL (eds), *L'élaboration du vocabulaire philosophique au Moyen Âge*, Brepols, Turnhout 2000, p. 221-240. Au sujet des effets cognitifs des traductions : J. BRAMS, « Der Einfluss der Aristoteles-Übersetzungen auf den Rezeptionsprozess », in L. HONNEFELDER, R. WOOD, M. DREYER, M.-A. ARIS (eds), *Albertus Magnus und die Anfänge der Aristoteles-Rezeption im lateinischen Mittelalter. Von Richard Rufus bis zu Franciscus de Mayronis*, Aschendorff, Münster 2005, p. 27-43 (en particulier p. 37-39). Au sujet des commentaires élaborés sur ces traductions, voir entre autres : I.P. BEJCZY (ed.), *Virtue Ethics in the Middle Ages. Commentaries on Aristotle's Nicomachean Ethics, 1200-1500*, Brill, Leiden/Boston 2008, p. 13-76 ; I. ZAVATTERO, « I primi commentatori latini dell'*Ethica Nicomachea* : interpreti fedeli di Aristotele ? », in P. BERNARDINI (ed.), *I manoscritti e la filosofia*, Ed. dell'Università, Siena 2010, p. 67-84.

¹³ Peut-être vers 1240, à Tolède, Hermann l'Allemand traduit le *Commentaire moyen* d'Averroès, ainsi que des fragments de l'*EN*.

¹⁴ L'énorme succès de la traduction de Grosseteste est attesté par la survivance de plus de trois cents manuscrits. Voir : LUSCOMBE, « Ethics in the Early Thirteenth Century », in HONNEFELDER, WOOD, DREYER, ARIS (eds), *Albertus Magnus und die Anfänge der Aristoteles-Rezeption im lateinischen Mittelalter*, p. 657-684, p. 669sq.

¹⁵ Voici sa notule *in margine* accompagnant la traduction de la première phrase de l'*EN* : « In greco habetur 'Omnis ars et omnis methodus'. Nos autem pro hoc nomine 'methodus' posuimus hoc nomen 'doctrina', quia alii ante nos sic transtulerunt » (ARISTOTELES LATINUS, *Ethica Nicomachea. Translatio Roberti Grosseteste*, R.-A. GAUTHIER (ed.), *Aristoteles Latinus* XXVI.3, Brill/Desclée de Brouwer, Leiden/Bruxelles 1972, p. 141).

¹⁶ Au sujet de la pratique scolastique de la traduction : Ch. BURNETT, « Translating from Arabic into Latin in the Middle Ages : Theory, Practice, and Criticism », in S.G. LOFTS, W. ROSEMAN (eds), *Éditer, traduire interpréter : Essais de méthodologie philosophique*, Éditions de l'Institut supérieur de philosophie/Peeters, Louvain/Paris 1997, p. 55-78. Au sujet de la *translatio* comme *interpretatio*,

byzantins compilés à Constantinople à la fin du XII^e siècle¹⁷. Conformément à la pratique des traducteurs scolastiques, il transporte le texte grec en latin, *de verbo ad verbum*. En outre, tout terme grec n'a idéalement qu'un seul équivalent latin ; lorsqu'une traduction alternative est nécessitée par la polysémie irréductible d'un même terme grec dans des contextes différents, une notule justifie l'exception.

La bivalence du mot latin « animal », traduisant alternativement « psychikon » et « zôon », pose problème dès le premier livre de l'*EN*, là où Aristote enquête sur le bonheur. Le bien maximal ou la fin ultime de l'homme est présenté comme la réalisation de l'œuvre propre de l'homme, c'est-à-dire comme la vie selon la raison. Aristote distingue ensuite les biens extérieurs de ceux qui se réalisent dans le corps ou dans l'âme, et qualifie de « principalement bons » les biens de l'âme. Voici le texte dans la traduction de Grosseteste :

Divisis utique bonis tripliciter, et hiis quidem exterius dictis, hiis autem circa animam et corpora, circa animam principalissime dicimus et maxime bona. Actus autem et operationes animales * circa animam ponimus¹⁸.

*[notule *supra verbum*] ab anima, non ab animali

Une notule introduite pour expliquer l'adjectif « animales » épithète de « operationes » précise qu'il est censé renforcer « circa animam », le pôle de l'âme par opposition à celui du corps. Il ne s'agit pas de signifier la naturalité animale de ces opérations, mais d'en souligner le caractère rationnel : elles sont des opérations animées et non animales, dans la mesure où elles procèdent de l'âme rationnelle humaine et non du corps. Avec cette petite précision lexicologique, Grosseteste marque une césure entre anthropologie et zoologie, comme si une ambiguïté pouvait exister à cet endroit du corpus, au début de l'*EN* dont la visée est sans conteste anthropologique. Lorsqu'il traduit le commentaire d'Eustrate de Nicée, il accentue encore la distinction et la justifie dans une importante notule :

Delectari quidem animalium est, unicuique autem est delectabile ad quod dicitur amicus talium.

[Notule du traducteur] Hoc autem nomen animalium, ubi dicit quod delectari animalium est, non est genitivus huius nominis animal, quod graece dicitur « zoon », sed est genitivus huius adiectivi hic et haec animalis et hoc animale, sumpti non ab hoc nomine animal sed ab hoc nomine anima, quod graece dicitur « psyche », et ubi nos habemus animalium, graecus sermo habet « psychikon », quod est animalium ab anima, non « zooticon », quod est animalium ab animali¹⁹.

voir L. BIANCHI, « 'Interpréter Aristote par Aristote' : parcours de l'herméneutique philosophique à la Renaissance », *Methodos* 2 (2002), p. 267-288.

¹⁷ Pour ces commentaires de Michel d'Éphèse et d'Eustrate de Nicée, voir H.P.F. MERCKEN, *The Greek Commentaries on the Nicomachean Ethics of Aristotle in the latin translation of Robert Grosseteste*, Brill, Leiden 1973.

¹⁸ ARISTOTELES, *Ethica Nicomachea*, I, 10, GAUTHIER (ed.), p. 152, qui correspond, dans la version moderne du texte d'Aristote, à : « τὰς δὲ πράξεις καὶ τὰς ἐνεργείας τὰς ψυχικάς περὶ ψυχὴν τίθεμεν » (1098b15).

¹⁹ EUSTRATIUS NICAENUS, *In Ethicam Nicomacheam*, I, 11, MERCKEN (ed.), p. 136 (correspondant à *EN* 1099a8).

En repliant la *psychè*, l'*anima*, sur la rationalité humaine, le traducteur précise le sens du discours traduit et efface d'un même geste la polysémie du terme « psychè » dont Aristote se servait pour désigner tantôt tout degré d'animation biologique, de l'âme nutritive de la plante à l'âme rationnelle de l'homme, tantôt l'âme humaine spécifiquement²⁰. Grosseteste trace une frontière entre l'âme (*anima/psychè*) et l'animalité (*animal/zoon*). Au moyen d'une analyse linguistique du latin de sa traduction et du grec produit par sa propre lecture, il signale l'homonymie du mot « animal ». « Animal » peut être un adjectif dérivé de « anima » signifiant l'âme rationnelle ; il équivaut alors au grec « psychicon » et concerne le pôle rationnel de l'humain. Mais « animal » peut aussi être le substantif signifiant l'animal, ou l'adjectif qui en dérive ; il traduit alors le grec « zôoticon » et réfère au domaine de l'animalité.

Capté par le discours de l'*EN*, Grosseteste installe entre le substantif « anima » et l'adjectif « animal » une forme d'homonymie généralisable, étrangère à l'aristotélisme antique. L'opération linguistique de Grosseteste contribue à circonscrire très nettement un lieu éthique pour l'homme ; ce domaine psycho-rationnel de l'anthropologie exclut toute intersection avec le zoologique, refusant de frayer un chemin à l'animalité de l'homme dans la forteresse rationnelle de l'éthique. L'homme est compris dans l'animalité et cerné par elle, mais le lieu de son bonheur – la rationalité – est un espace séparé.

2. Albert le Grand

L'enjeu philosophique de cette traduction se découvre chez l'un de ses tout premiers lecteurs scolastiques, Albert le Grand, qui commente deux fois le texte. Entre la rédaction du premier commentaire, le *Super Ethica* de 1250-1252²¹, et l'achèvement du second commentaire après 1263, Albert rédige sa vaste encyclopédie zoologique en vingt-six livres, le *De animalibus*. Le titre et le projet de cette œuvre mettent en jeu la valence fortement polysémique du terme « animal » – « animalia » traduisant dans ce cas le grec « zôa »²². Cependant, à l'endroit où il parle de l'homme, Albert ne parvient pas à le regarder en biologiste. Au cœur des traités zoologiques, Albert est trop influencé par l'*EN* et par sa propre lecture de l'*EN* et du *De anima* pour envisager l'homme comme un animal ou un vivant (« zôon ») parmi les vivants (« zôa »).

De 1245 à 1248, Albert est maître en théologie à l'Université de Paris. En 1248, l'ordre dominicain l'appelle à Cologne pour fonder le premier *studium generale* de l'Europe centrale, l'unique grand centre universitaire hors France, Italie et Angleterre. Chargé de cette mission, le théologien Albert commence par rédiger des leçons sur l'*EN*, dès 1250. Commentaire par leçons, le *Super Ethica* élabore une anthropologie autonomiste, gradative et ascensionnelle, qui assure à l'homme une sortie du monde animal, une échappatoire hors du déterminisme biologique, sans le secours de la

²⁰ Voir à ce sujet : H. BUSCHE, « Psychè », in O. HÖFFE (ed.), *Aristoteles-Lexikon*, Kröner, Stuttgart 2005, p. 505-513.

²¹ ALBERTUS MAGNUS, *Super Ethica*, W. KÜBEL (ed.), in *Opera omnia* XIV.1-2, Aschendorff, Münster 1968.

²² ALBERT LE GRAND, *De animalibus*, H. STADLER (ed.), *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters* 15-16, Aschendorff, Münster 1916-1920.

religion et en cette vie²³. Cette théorie anthropologique prend au sérieux la possibilité de divinisation de l'homme par l'homme qui était énoncée par Aristote de manière euphémique et superlative à la fois, dans le dixième livre de l'*EN*.

Albert invente cette anthropologie en lisant l'*EN* de manière unitaire. Dès le début, il a le dixième livre (ch. 7-9), en point de mire, c'est-à-dire l'excellence de la vie philosophique. Commentant le premier livre, il exploite la rhétorique superlative d'Aristote, disant qu'il y a deux biens maximaux (deux *summa bona*) pour l'homme. Le bonheur politique (la *civilis felicitas*) constitue la meilleure fin pour l'homme, mais le bonheur atteint dans la pratique philosophique (la *contemplativa felicitas*) est aussi la fin la meilleure de l'homme. Le commentateur est conscient du paradoxe grammatical et théorique instauré par la juxtaposition des deux superlatifs relatifs²⁴. Cependant, il exploite ce paradoxe avant de le résoudre, il en fait la charpente de son anthropologie : dans sa spécificité proprement humaine, l'homme est double (*duplex*), dit-il. Il est raison (*ratio*) et intellect (*intellectus*) ; cette dualité anthropologique reflète la duplicité des fins :

Natura autem animae rationalis, per quam homo est homo, potest dupliciter considerari : aut secundum se, et sic est rationalis, aut secundum suam summitatem, qua attingit intellectum, quia ratio creatur in umbra et horizonte intelligentiae, et sic est intellectualis [...]. Et secundum hoc est hic duplex ordo in actibus suis propriis, quia inquantum ratiocinativa, sic est principium exteriorum operum, quia ratio est contingentium ; et sic est optimum eius civilis felicitas. Inquantum autem attingit intellectualitatem, sic actus eius est contemplatio, et sic finis eius et optimum est contemplativa felicitas. Et sic secundum duos ordines duo sunt summe bona hominis, quorum tamen unum ordinatur ad alterum, scilicet civilis ad contemplativam, quia omne regimen, quod est per civilem, quaeritur propter quietem, in qua libere possit esse contemplatio²⁵.

En sa spécificité, l'homme albertinien est ambigu (*duplex*) : il est raison et intellect. Sa raison, faculté discursive et tâtonnante, soumise aux conditions temporelles et spatiales, procède pas à pas ; elle est à l'œuvre dans l'ensemble des pratiques scientifiques qui partent de l'expérience ou déduisent, infèrent, concluent, circulent entre les énoncés ou les thèses. Le bien maximal pour l'homme considéré comme raison est le bonheur politique. Une première phase de la lecture albertinienne marque donc une inflexion politique, conforme au discours aristotélicien du premier livre de l'*EN*.

²³ Au sujet de ce projet philosophique : L. STURLESE, *Storia della filosofia medievale tedesca nel medioevo. Il secolo XIII*, Olschki, Firenze 1996, p. 69-126 ; A. DE LIBERA, *Métaphysique et noétique. Albert le Grand*, Vrin, Paris 2005 ; M.J. TRACEY, *The Character of Aristotle's Nicomachean Teaching in Albert the Great's Super Ethica Commentum et Quaestiones (1250-1252)*, Diss. phil., Notre Dame 1999 ; J. MÜLLER, *Natürliche Moral und philosophische Ethik bei Albertus Magnus*, Aschendorff, Münster 2001.

²⁴ À ce sujet : J. MÜLLER, « *Felicitas civilis und felicitas contemplativa : Zur Verhältnisbestimmung der beiden aristotelischen Glücksformen in den Ethikkommentaren des Albertus Magnus* », in L. HONNEFELDER, H. MOEHLE, S. BULLIDO DEL BARRIO (eds), *'Via Alberti'. Texte – Quellen – Interpretationen*, Aschendorff, Münster 2009, p. 295-324.

²⁵ ALBERTUS MAGNUS, *Super Ethica*, I, lectio VII, KÜBEL (ed.), p. 32, 82-p. 33, 11.

Mais la raison humaine, caractérisée par la discursivité tâtonnante de ses procès, est en contact avec une substance plus parfaite, l'intelligence. La raison est créée à la limite inférieure de l'intelligence (*in horizonte intelligentiae*) et de son contact avec l'intelligence procède l'intellect, qui est décrit comme le sommet de l'âme rationnelle. L'intellect est un état que le sujet atteint mais ne possède pas d'emblée ; il est le lieu de la pensée intuitive, sans discursivité ni accidentalité, où la pensée et le pensé sont identiques par essence. Dans ce néoplatonisme teinté de philosophie arabe, l'âme participe à l'intelligence, qui est une substance séparée, pour se réaliser comme intellect. De manière ultime, l'homme est donc défini par son âme intellectuelle et sa fin la meilleure assimilée à la félicité contemplative. Albert opère soudain une subordination de la vie solidaire politique à la vie solitaire contemplative, la première étant la condition matérielle de la seconde.

Dès 1258 Albert compose son encyclopédie zoologique *De animalibus*. Les dix-neuf premiers livres sont des paraphrases de traités aristotéliens (*Histoire des animaux*, *Parties des animaux*, *Génération des animaux*). Ils traitent des animaux au sens le plus large, des *animalia* au sens biologique. L'homme s'y rencontre parmi les vivants, dont le règne s'étend aussi à la flore et aux minéraux. Albert détaille en particulier les fonctions vitales, reproductives et sensibles des animaux au sens zoologique du terme, avec une prédilection pour l'embryologie. Les livres XX et XXI proposent ensuite une anatomie comparée et une psycho-physiologie des animaux, toujours dans l'acception zoologique du mot. Enfin les cinq derniers livres (XXII à XXVI) adoptent la forme du bestiaire médiéval : par ordre alphabétique, ils égrènent les descriptions des diverses bêtes connues en Europe²⁶.

L'inclusion de l'homme dans ce vaste ensemble pourrait autoriser un regard non ségrégationniste sur l'humain, un traitement biologique, attentif aux ressemblances et aux différences, soucieux des seuils de transition plutôt que des lignes de démarcation entre l'homme et les autres animaux. Mais il n'en est rien. L'éthique intellectualiste à l'œuvre dans le *Super Ethica* se loge au cœur de la science de la nature albertinienne. Elle vient circonscrire une place pour l'homme, au sommet et au-dessus de la nature à la fois²⁷.

Au sommet d'abord. Dans le livre XXI, Albert se livre à une zoologie comparée. Il place l'homme au faîte de l'échelle des perfections animales, car, dit-il, la puissance de son âme (*animae potentia*) relève d'une nature séparée, à savoir de l'intelligence. Au moyen d'Aristote et d'Averroès, Albert exclut l'intellect du processus de la génération naturelle. Il n'est pas engendré à partir de la semence des parents biologiques et n'est pas soumis à la loi du corps et au mélange, mais il est reçu de l'extérieur. Émané de la première cause et maintenu au-dessus du monde de la matière, l'intellect jouit toujours d'une forme d'extériorité par rapport au corps²⁸. En nous, il s'actualise par

²⁶ Pour la description et la classification chronologique des œuvres de philosophie naturelle d'Albert : J.A. WEISHEIPL, « Appendix 1. Albert's Works on Natural Science (*libri naturales*) in Probable Chronological Order », in ID. (ed.), *Albertus Magnus and the Sciences. Commemorative Essays 1980*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1980, p. 565-577.

²⁷ À ce sujet : G. GULDENTOPS, « Albert the Great's zoological anthropocentrism », *Micrologus* 8 (2000), p. 217-235.

²⁸ Concernant l'origine noble de l'âme humaine, la « production » de l'intellect par émanation ou flux, son versant théologique également, voir encore STURLESE, *Storia della filosofia medievale tedesca*

le biais de l'étude des sciences spéculatives. Autrement dit, la faculté éminente de l'homme est séparée dans la mesure où elle opère sans organe corporel ; l'intellect n'est pas biologiquement engendré, mais participé et acquis au cours de l'activité philosophique.

Au cœur même du discours biologique, Albert insère sa théorie de l'intellect, dont le contexte d'énonciation propre est plutôt cosmo-noétique. Il réitère la césure de Grosseteste et l'accentue au moyen de la science aristotélico-porphyrine de la définition. L'homme ne diffère pas des autres animaux par une différence spécifique seulement, il n'est pas un animal parmi les autres, mais il diffère aussi des autres animaux par le genre. L'homme est un animal à part des autres, car il possède l'*anima rationalis* d'origine céleste, qui est hétérogène à l'animalité et au biologique²⁹ :

Patet igitur quod diximus quod videlicet perfectissimum animalium est, cuius omnis animae potentia est secundum esse naturae separatae : et ideo diximus in antehabitis huius scientiae quod homo non solum specifica differentia differt ab aliis animalibus, sed etiam secundum esse generis proximi et secundum esse generis remoti³⁰.

Dans le livre XXII, en guise de préambule à son bestiaire, Albert consacre un traité entier à l'homme. Il durcit encore la démarcation entre anthropologie et zoologie : l'homme est non seulement *au sommet*, il est aussi *au-dessus* de la nature. Dans des pages mises en exergue par L. Sturlese³¹, Albert joint maintenant la magie et les enseignements d'Hermès Trismégiste à la biologie. Par l'acquisition de l'intellect divin, étranger à toute matérialité et à toute potentialité, l'homme s'extrait de la nature ; il échappe au déterminisme biologique, à la nécessité de la matière et à la potentialité du devenir. L'âme humaine parfaite par l'étude de la philosophie peut opérer des changements sur les corps physiques, car l'intellect qui est reçu en elle n'est pas lié au corps et grevé de potentialité. L'intellect séparé puis acquis par l'âme du philosophe est une substance intelligente toujours en acte, le principe noétique d'où émanent les formes naturelles qui structurent et constituent le monde physique des corps. Les phénomènes de fascination sont ainsi expliqués : non liée par la matière, la partie noble de l'âme peut *influer* sur une autre âme, à la manière dont l'intellect émane et flue du cosmos noétique jusque dans notre monde sublunaire.

Comme l'a souligné L. Sturlese, la magie albertinienne n'a rien à voir avec une quelconque mystique du détachement ou de l'extase. Dans notre parcours éthique, elle apparaît comme une conséquence presque triviale de l'anthropologie gradative et sélective d'Albert. Parmi les animaux, cette anthropologie sélectionne et isole l'homme, capable d'acquérir l'intellect ; parmi les hommes, elle sélectionne et isole le philosophe, acquérant effectivement l'intellect. L'homme maximisé, le philosophe

nel medioevo, p. 102sq. Et récemment : K. FLASCH, *Meister Eckhart. Die Geburt der 'Deutschen Mystik' aus dem Geist der arabischen Philosophie*, Beck, München 2006, p. 75-80.

²⁹ L'importance de ce texte a été pointée par GULDENTOPS, « Albert the Great's zoological anthropocentrism », p. 217-235. Voir aussi la même doctrine exposée en *De animalibus*, XX, tract. 2, cap. 16, STADLER (ed.), p. 1319.

³⁰ ALBERTUS MAGNUS, *De animalibus*, XXI, Tract. 1, cap. 1, p. 1323, 26-30.

³¹ STURLESE, *Storia della filosofia medievale tedesca nel medioevo*, p. 116-121.

divin, opère pour ainsi dire « normalement » ces transformations physiques que l'on appelle « miracles ». Par opposition le choix de l'humilité, de la vie en-dessous de la vie philosophique, est négativement qualifié de régression à la nature bestiale. L'homme soumis au monde, déchu de la nature humaine, devient alors lui-même un bestiaire : porc par la concupiscence, chien par la colère, lion par la rapine, et ainsi de suite.

De proprietatibus autem hominis praecipua est quam dicit Hermes ad Esclepium scribens quod solus homo nexus est Dei et mundi : eo quod intellectum divinum in se habet et per hunc aliquando ita supra mundum elevatur ut etiam mundi materia sequatur conceptiones eius, sicut in optime natis videmus hominibus qui suis animabus agunt ad corporum mundi transmutationem ita ut miracula facere dicantur. Et ideo etiam in ea parte qua homo mundo nequitur, non mundo subicitur, sed praepositur ut gubernator. Hinc etiam causatur fascinatio qua anima unius agit ad alterius impedimentum vel expeditionem per visum vel alium sensum. Et ideo sicut idem testatur Hermes, si aliquando aliquis hominum per electionem se mundo inferiorem fecerit, iam quasi honore humanitatis exutus, proprietatem accipit bestiae, et per concupiscentiam porcus, per iram canis, per rapinam leo, et sic de aliis dicitur fieri : quod Plato secundum vocavit animarum incorporationem³².

3. Aubry de Reims

À partir des travaux de B. Nardi et de R.-A. Gauthier, les historiens ont documenté des liens incontestables entre l'anthropologie albertinienne et l'éthique intellectualiste des maîtres ès arts parisiens des années 1260-1280³³. Ces professeurs de philosophie dissidents que l'historiographie du dix-neuvième siècle a nommés « averroïstes »³⁴ défendaient l'autonomie de la philosophie sur la base d'une anthropologie non-poreuse, sans infiltration théologique. Pour finir ce circuit autour de *anima* et *animal*, je me contente de relever une remarque sémantique de l'un de ces maîtres ès arts, Aubry de Reims, qui fut élu recteur de l'Université de Paris en 1271. Auparavant, entre 1265 et 1270, Aubry avait composé un traité appartenant au genre littéraire des introductions à la philosophie. Dans ce texte fortement apologétique³⁵, il emprunte à Averroès³⁶ une

³² ALBERTUS MAGNUS, *De animalibus*, XXII, Tract. 1, cap. 5, STADLER (ed.), p. 1353, 16-30.

³³ Notamment : A. DE LIBERA, *Raison et foi. Archéologie d'une crise d'Albert le Grand à Jean-Paul II*, Seuil, Paris 2003, qui fait le point sur toute cette affaire historiographique. Auparavant : A. ZIMMERMANN, « Albertus Magnus und der lateinische Averroismus », in G. MEYER, A. ZIMMERMANN (eds), *Albertus Magnus Doctor Universalis (1280/1980)*, Matthias-Grünwald, Mainz 1980, p. 465-493.

³⁴ Au sujet de cette étiquette : R. IMBACH, « L'averroïsme latin du XIII^e siècle », in R. IMBACH, A. MAIERÛ (eds), *Gli studi di filosofia medievale fra otto e novecento, contributo a un bilancio storiografico. Atti del convegno internazionale, Roma, 1989*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1991, p. 191-208 [réimpr. in R. IMBACH, *Quodlibeta*, Universitätsverlag, Fribourg 1996, p. 45-62].

³⁵ L. BIANCHI souligne la radicalité d'Aubry in *Censure et liberté intellectuelle à l'Université de Paris (XIII^e-XIV^e siècles)*, Les Belles Lettres, Paris 1999, p. 197.

³⁶ Bien que l'averroïsme soit souvent un albertisme, ici la référence est directement tirée d'AVERROES, *Prooemium in libros Physicorum*, in *Aristotelis Opera cum Averrois commentariis*, IV, Apud Juntas, Venezia 1562, 1vM. à ce sujet, voir L. BIANCHI, « Filosofi, uomini e bruti. Note per la storia di un'antropologia 'averroista' », *Rinascimento* 32 (1992), p. 185-201, ici p. 192.

remarque qui peut être située dans la droite ligne des thèses albertiniennes. « Homme » fait figure de terme homonyme, désignant tantôt l'homme parfait par les sciences spéculatives, tantôt les autres hommes, c'est-à-dire les hommes bestiaux dénigrés par Albert et, plus tard, par Boèce de Dacie :

Nam, ut ait Auerrois in prologo octauo Physicorum, esse hominis ex sui ultima perfectione uel completionem est ipsum esse perfectum per scientias speculativas ; estimatur enim, ut ibidem dicit, quod hoc nomen homo equivoce dicitur de homine perfecto per scientias speculativas et de aliis, sicut animal dicitur equivoce de animali homine et de picto³⁷.

Cette opération sémantique qui théorise une homonymie entre « homme » désignant le philosophe et « homme » désignant l'homme commun reflète et amplifie la bivalence du terme « animal » accentuée par Robert Grosseteste, selon laquelle « animal/psychicon » dérivant de *anima* (âme) doit être distingué de « animal/zooticon » dérivant de *animal* (animal). Exacerbant la distinction de Grosseteste, l'homonymie thématisée par Aubry de Reims teinte l'anthropologie d'Albert d'un élitisme dont la portée est socioculturelle. Une axiologie intellectualiste s'allie à une éthique professionnelle³⁸ qui accorde au philosophe une place centrale et éminente. Selon cette éthique, seul le philosophe a choisi la forme de vie la meilleure ; seul le philosophe travaille à son bonheur sur terre. En retour, l'animalité sera rapatriée dans la sphère anthropologique pour signifier le statut des hommes non-philosophes.

³⁷ AUBRY DE REIMS, *Philosophia*, R.-A. GAUTHIER (ed.), in Id., « Notes sur Siger de Brabant, II. Siger en 1272-1275 ; Aubry de Reims et la scission des Normands », *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 68 (1984), p. 3-49, ici p. 29.

³⁸ La question de la philosophie comme métier a donné lieu à une enquête dans le cas de Siger de Brabant : F.-X. PUTALLAZ, R. IMBACH, *Profession philosophe. Siger de Brabant*, Ed. du Cerf, Paris 1997.